

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année LII n° 610

MENSUEL

Mai 2018

FORTES IN FIDE

1. Le 21 juin prochain, le Pape François se rendra à Genève, pour s'associer à la célébration du soixante-dixième anniversaire de la fondation du Conseil Œcuménique des Églises. Cette année 2018 voit aussi l'anniversaire des consécration épiscopales accomplies par Mgr Lefebvre assisté de Mgr de Castro-Mayer, le 30 juin 1988, au Séminaire d'Écône, il y a exactement trente ans.

2. À bien des égards, l'événement du 30 juin fut l'aboutissement du combat inauguré par les Pères du Cœtus, lors du concile Vatican II. L'ancien archevêque de Dakar et l'évêque émérite de Campos en restèrent finalement les seuls survivants, les seuls à demeurer fidèles et à défendre jusqu'au bout la Tradition de l'Église, contre les nouveautés introduites dans la sainte Église par les libéraux et les modernistes. En un certain sens, les sacres d'Écône étaient déjà inscrits dans la résolution prise par les deux prélats, au lendemain du Concile, vingt ans avant le 30 juin 1988, comme en témoigne cette lettre adressée par Mgr de Castro-Mayer à Mgr Lefebvre, le 21 mai 1968 : « Permettez-moi, cher Mgr Lefebvre de vous demander très franchement : est-ce que nous pouvons avec notre attitude faire croire au peuple que chacun des documents du concile peut être admis sans réserve ? »¹.

3. À trente ans de distance, il nous a apparu utile de présenter à nos lecteurs un aperçu de la correspondance échangée entre Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer, durant les dix premières années qui s'écoulèrent après la fin du Concile. Ces archives conservées au Séminaire d'Écône² constituent en effet un témoignage éclairant sur

1. Lettre adressée à Mgr Lefebvre, le 21 mai 1968 et conservée aux Archives du Séminaire d'Écône.

2. ARCHIVES DU SÉMINAIRE D'ÉCÔNE, dossier conservé sous la cote E 05-01 dans le bureau de Mgr Lefebvre. Toutes les lettres

SOMMAIRE

- FORTES IN FIDE, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 1.*
- POUR UN ORDRE LIBÉRAL ? *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 4.*
- LA GRÂCE DU MARTYRE, *Abbé Jean-Michel Gleize, p. 9*
- CINQUANTE ANS APRÈS : LE PAPE PEUT-IL AUTORISER LA CONTRACEPTION ? *Abbé Bernard de Lacoste, p. 11*

ces années décisives, au cours desquelles s'est progressivement dessinée cette « opération survie de la Tradition », dont le point d'orgue fut la journée historique du 30 juin 1988. Elles mettent tout particulièrement en évidence le rôle joué par l'évêque de Campos, aux côtés du Fondateur de la Fraternité Saint Pie X, mais aussi le soutien constant que ce dernier apporta à son confrère dans l'épiscopat.

4. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer savent dès le lendemain du Concile que le combat ne fait que commencer. Car Vatican II a posé de mauvais principes qu'il faut déraciner. L'évêque de Campos en est le premier conscient : « Est-ce que la déclaration sur la Liberté religieuse ne demande pas une exégèse qui lui donne une interprétation contraire au sens des mots qu'on y lit ? Est-ce que nous pouvons appliquer à tous les passages de *Populorum progressio* les paroles du Seigneur : *Qui vous*

que nous citons ici sont extraites de ce dossier. Nous abrègerons en « L » les lettres de Mgr Lefebvre à Mgr de Castro-Mayer et en « CM » celles de Mgr de Castro-Mayer à Mgr Lefebvre.

COURRIER DE ROME

Responsable, Emmanuel du Chalard de Taveau

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 15 € - Règlement à effectuer : soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France ; soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- Étranger : abonnement, 40 € - ecclésiastique : 20 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPPAR

écoute m'écoute, quand on doit faire toute une gymnastique pour ne pas dire qu'elles contredisent l'enseignement de Pie XI et de saint Pie X ? Ou nous faisons un document clair qui éclaire la conscience du peuple fidèle ou il sera mieux de ne rien dire et prier pour que le Bon Dieu maintienne la foi de son peuple³. » Les deux prélats nourrissent alors des projets bien précis : regrouper des hommes compétents pour mener une étude doctrinale des textes de Vatican II et en manifester les principales erreurs ; réaffirmer la doctrine traditionnelle, en émettant une Profession de foi qui se démarquerait clairement des erreurs dénoncées et qui servirait de point de référence ; lancer une revue⁴. Ils voient clairement qu'ils auront à mettre les fidèles en garde et à réagir contre les conséquences pastorales de ces erreurs. Au Brésil, l'immoralité est prêchée par ceux qui devraient la combattre et, dans le domaine politique, les prêtres fomentent un régime inspiré des idées de Fidel Castro, tandis que la vie spirituelle se réduit de plus en plus à un catholicisme sans mortification tourné vers les béatitudes terrestres⁵. Enfin, il est prévu de mener la lutte contre la mauvaise influence des Conférences épiscopales, que l'évêque de Campos considère comme un « monstre dans le Droit de l'Église » et contre l'infiltration communiste⁶. Il estime que la foi n'est plus défendue et que les fidèles seront bientôt obligés de se passer de la hiérarchie⁷. Les Conférences épiscopales du Brésil et de l'Amérique du Sud sont le fer de lance du progressisme post-conciliaire⁸. La cause radicale de tous ces désordres, c'est le Concile lui-même avec toutes ces erreurs ; celles-ci apparaissent maintenant dans toute leur gravité, à tel point qu'il faut désormais songer à la formation des futurs prêtres dans des conditions indemnes de toute compromission avec ces erreurs⁹.

5. Dans une lettre adressée à Mgr de Proença Sigaud, Mgr Lefebvre remonte, comme il le fera sans cesse, aux véritables causes de ces conséquences néfastes. « Le désordre », dit-il, « est très grave dans toute la Curie romaine. On condamne les effets et l'on soutient la cause. Rome s'est enfermée dans une contradiction dont on ne veut pas sortir parce qu'elle dévoilerait des responsabilités scandaleuses dans le déroulement du concile¹⁰. » Faisant allusion au livre de Ralph Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, il ajoute que cet ouvrage « dévoile bien la conjuration des progressistes et la faiblesse des papes ». Mgr de Castro-Mayer lui fait écho : « Je crois venu le temps de dire ouvertement qu'il y a dans l'Église une hérésie très grande et très répandue et que les fidèles doivent défendre leur foi très personnellement parce qu'ils n'auront aucun secours de la hiérarchie¹¹. » [...] « Ce que je vous disais dans une lettre antérieure est ma conviction : aujourd'hui

les fidèles ne peuvent plus comme autrefois s'adonner à la hiérarchie ; ils doivent se nourrir eux-mêmes dans la Tradition ecclésiastique, s'ils veulent maintenir une sûre formation spirituelle et doctrinale¹². » L'évêque de Campos reçoit un exemplaire de *J'accuse le Concile* : « Bravo et à quand une traduction en portugais¹³ ? » Il reçoit également le *Vade-Mecum* de l'abbé Coache et du père Barbara, mais il trouve que ce texte reste faible, car il insiste seulement sur les déviations liturgiques mais ne dit rien sur le relativisme doctrinal, le communisme, alors qu'il y a pourtant là les deux erreurs principales qui détruisent la foi¹⁴.

6. Durant l'année 1968, Mgr de Castro-Mayer est mis en difficulté par les trois congrégations religieuses, formées de prêtres hollandais, qui sont présentes dans son diocèse : les Missionnaire du Sacré-Cœur, les Pères Rédemptoristes et les Prêtres de la Sainte Croix. Les deux premières sont révolutionnaires et lui font une opposition subversive, au nom du Concile. Ces prêtres ont fait paraître un livre dans lequel figurent « des insolences, une invitation à la désobéissance et des injures à l'évêque »¹⁵. Ils montent le peuple contre lui. « Ce sont des gens sans aucun esprit religieux ni aucune éducation. Ils faisaient beaucoup de mal aux âmes et avec l'approbation du Nonce. C'est pour cette raison que beaucoup d'évêques brésiliens ont dû démissionner parce que le Nonce ne les soutenait pas¹⁶. » Le Nonce fait si bien leur jeu qu'il adressera probablement à Rome un rapport défavorable sur l'évêque de Campos. Voilà pourquoi Mgr de Castro-Mayer demande l'aide de Mgr Lefebvre¹⁷. Grâce à ce soutien, Mgr de Castro-Mayer ne capitule pas. Le 31 décembre, les Missionnaires du Sacré-Cœur ont été obligés d'abandonner les paroisses qu'ils détenaient et de les céder aux prêtres désignés par l'évêque. Ils ont perdu juridiction dans le diocèse. Le 10 janvier 1969, ils sont partis, mais « en emportant deux voitures qui font défaut aux paroisses de campagne ». Deux de ces Missionnaires restent cependant encore, « accueillis par les Rédemptoristes, et qui visitent leurs anciennes paroisses, faisant beaucoup de mal¹⁸. » Le Nonce accuse l'évêque d'intransigeance et lui écrit pour lui dire qu'il a alerté la Sacrée Congrégation pour le clergé. Il y aura sans doute un visiteur apostolique dans le diocèse. Mgr de Castro-Mayer conclut en ces termes la lettre par laquelle il informe Mgr Lefebvre des derniers rebondissements de cette triste histoire : « Je m'excuse de vous envoyer une somme si petite. Je voudrais aider votre apostolat d'une manière plus efficace. Hélas ! ma pauvreté ne me le permet pas. Dieu fera ce qui manque. [...] « Excusez-moi mon français très primaire. On dit en portugais que le perroquet vieux n'apprend plus à parler¹⁹. » Mgr Lefebvre est consterné et indigné²⁰. Mais il est bien obligé de remarquer que la même situation se trouve ailleurs, à Los Angeles avec le pauvre cardinal Mac Intyre,

3. *CM*, 21 mai 1968.

4. *CM*, 27 février et 21 mai 1968 ; *L*, 28 mai 1968.

5. *CM*, 29 juin 1968 ; 7 mars 1969.

6. *CM*, 4 août 1968 ; 29 juin 1968 ; 1^{er} octobre 1968.

7. *CM*, 20 février 1969

8. *CM*, 7 mars 1969.

9. *CM*, 28 janvier 1969.

10. *L*, 28 janvier 1969 (lettre adressée à Mgr Sigaud et communiquée à *CM*).

11. *CM*, 20 février 1969.

12. *CM*, 7 mars 1969.

13. *CM*, 1^{er} octobre 1968.

14. *CM*, 1^{er} octobre 1968.

15. *CM*, 26 janvier 1969.

16. *CM*, 26 janvier 1969.

17. *CM*, 12 décembre 1968.

18. *CM*, 26 janvier 1969.

19. *CM*, 26 janvier 1969.

en Espagne, au Portugal. À Rome on dialogue avec les théologiens de Hollande, ainsi qu'avec les 600 contestataires de France. La dégradation se poursuit. Il faut tenir bon, se regrouper, se soutenir mutuellement « car le temps est proche de l'apostasie totale de beaucoup de prêtres et peut-être d'évêques. [...] Ne vous souciez pas pour l'argent ni pour votre français que j'admire. Puissé-je faire de même en portugais ! ». Cette affaire est révélatrice, car il y a là une manœuvre concertée contre la Tradition. Le Nonce s'est fait le complice des révolutionnaires modernistes. Mgr de Castro-Mayer obtiendra gain de cause, mais ce ne sera pas sans mal : la Congrégation romaine pour le clergé voulait lui infliger un désaveu ²¹. C'est Mgr Lefebvre qui a permis cette issue heureuse par sa diligence : depuis Rome il a facilité toutes les négociations ; et surtout il a bien conseillé l'évêque de Campos pour lui indiquer la procédure à suivre et le mettre en garde contre les faux frères ²².

7. Lorsque survient la réforme liturgique de Paul VI, qui aboutit à la promulgation du *Novus Ordo Missæ*, Mgr Lefebvre tient Mgr de Castro-Mayer informé, car le Brésil est isolé de Rome. Mgr de Castro-Mayer réfléchit et précise peu à peu sa position ; Mgr Lefebvre l'aide de ses conseils. Tous deux mettent au point une contre-offensive doctrinale. Ce *Novus Ordo*, estime l'évêque de Campos, « est le commencement de la capitulation devant le protestantisme » ²³. Il se montre pessimiste sur la suite possible des événements, car la réforme a été approuvée et la majorité des évêques suit. « Ceux des évêques qui ne réfléchissent pas ne sont pas de ceux qui meurent pour la foi ²⁴. » Cependant, Mgr de Castro-Mayer est tourmenté et recourt encore aux lumières de son confrère dans l'épiscopat. « Comment concilier la foi qu'on dit professer avec une messe qui s'écarte de cette foi ? » [...] « Après la lecture de l'opuscule que vous m'avez envoyé [*Bref examen critique du Novus Ordo Missæ*], j'ai acquis la conviction que je ne peux pas en conscience suivre la Nouvelle Messe. Est-ce une radicalisation de ma part, ou suis-je avec la vérité ? Dans la deuxième hypothèse, puis-je permettre par mon silence que mes ouailles suivent la Nouvelle Messe ? Puis-je les laisser en bonne foi ? Par mon silence ne les tromperai-je ? Ayez-vous la bonté et la bienveillance de me dire quelques mots sur toutes ces questions. Je vous remercie vivement. Priez pour moi, très cher Monseigneur ²⁵. »

8. Peu à peu, la solution pratique se dégage, car les faits sont là et imposent une réaction proportionnée. Cependant, l'attitude de l'évêque de Campos reste circonspecte et mesurée, et il prend le temps de réfléchir, pour peser le pour et le contre. « Et pourtant la chose est très grave. Nous sommes dans le chemin d'une nouvelle Église. Je pense que nous ne pouvons pas accepter le nouveau [sic] *Ordo*. Dans mon diocèse je ne dis rien aux prêtres qui veu-

lent le suivre parce que le Saint-Siège a une juridiction directe et immédiate *in omnes et singulos fideles* ; et je pense qu'il n'est pas encore arrivé le moment de dénoncer publiquement l'orientation hérétique qu'on trouve en plusieurs documents officiels et en des attitudes d'autorités ecclésiastiques les plus élevées. Suis-je exagéré ? Je ne le pense pas. Ce que vous dites sur l'enseignement dans les universités romaines fait songer à un Honorius plus à la page. C'est Rome qui pousse les âmes dans l'hérésie » [...] « Il me semble que nous ne pouvons pas accepter tous les documents de Vatican II. Il y en a qui ne peuvent pas être interprétés selon Trente et Vatican I. Qu'en pensez-vous ²⁶ ? » En définitive, la décision ferme sera prise de refuser le *Novus Ordo Missæ* de Paul VI. Mgr de Castro-Mayer fait traduire en portugais et diffuse le *Bref examen critique* présenté au pape Paul VI par les cardinaux Ottaviani et Bacci : « Il me semble préférable que le scandale éclate avant que le maintien d'une situation où on glisse dans l'hérésie. Après mûre réflexion, je suis convaincu qu'on ne peut pas participer à la nouvelle messe, et même pour y être présent on doit avoir une raison grave. On ne peut pas collaborer à la diffusion d'un rite qui quoique non hérétique conduit à l'hérésie. C'est la règle que je donne à mes amis ²⁷. » La suite des événements donnera raison à cette fermeté : « Une lettre de Suisse est arrivée ici en disant que Mgr Adam de Sion et Mgr de Fribourg ont défendu [c'est-à-dire "interdit"] la messe de saint Pie V dans toutes les églises et chapelles de leurs diocèses, non exceptée la chapelle de votre Séminaire. La lettre le disait explicitement. C'est vrai ? Vous me feriez une grande faveur en me disant quelques paroles sur tout cela ²⁸. » De son côté, la Conférence épiscopale du Brésil considère Mgr de Castro-Mayer comme fauteur de schisme, du fait qu'il refuse le nouvel *Ordo* ²⁹. Mgr de Castro-Mayer est ainsi quasiment le seul à réagir et il est peiné de la faiblesse de la résistance, autour de lui. Ce sont surtout des laïcs qui prennent position, mais timidement. « C'est-à-dire sans approfondir la question et en laissant toujours une porte ouverte pour une éventuelle retraite. C'est l'impression qu'on a d'un article de Gustavo Corção dans le *Globo et O Estado* de S. Paulo. Plinia Correa de Oliveira, apparemment neutre, a fait une mise au point de la question dans *Fohla* de S. Paulo qui fait voir les dangers de la nouvelle messe ³⁰. »

9. La nouvelle messe reste cependant une conséquence, l'effet résultant d'un mal plus profond. Mgr de Castro-Mayer voit toujours la racine de ce mal dans le modernisme initial de Vatican II. « Nous sommes dans une situation que l'Église jamais a connu dans l'histoire. Je pense que nous ne ferons rien de vraiment valable si nous n'arrachons pas le masque néo-moderniste de ceux qui maintenant mènent le peuple chrétien. Comment faire ? C'est le nœud de l'affaire ³¹. » [...] « La responsabilité des mal-

20. *L*, 2 février 1969.

21. *CM*, 12 décembre 1968 ; 26 janvier 1969 ; 2, 4 et 20 février 1969 ; 27 avril 1969 ; 28 mai 1969 ; 1^{er} juin 1969.

22. *CM*, 2 et 4 février 1969.

23. *CM*, 5 octobre 1969.

24. *CM*, 6 octobre 1969.

25. *CM*, 12 octobre 1969.

26. *CM*, 8 décembre 1969.

27. *CM*, 29 janvier 1970.

28. *CM*, 10 février 1973.

29. *Ibidem*.

30. *CM*, 29 janvier 1970.

31. *CM*, 7 septembre 1970.

heurs dont souffre l'Église retombe sur un concile dont on a chassé la philosophie scolastique³². » Ce jugement ne changera plus guère avec les années. « À mon avis nous n'avons pas autre sortie que l'accomplissement du canon 1326, § 1 : dénoncer publiquement l'hérésie installée dans la hiérarchie, dans des documents officiels. C'est pour cela que je pense que le moyen qui est dans notre main c'est l'oraison, la prière. Nous devons conduire le peuple fidèle à la prière continue en demandant la préservation de la Foi dans l'Église. Cela ne signifie pas que nous admettons la possible faillite de l'Église. Cela signifie que la foi aussi au-dedans de l'Église peut amoindrir d'une façon telle qui justifie les paroles de l'Écriture : *quand viendra le Fils de l'homme, trouvera-t-il la foi sur a terre*³³ ? »

10. Cette lutte est éprouvante pour Mgr de Castro-Mayer, qui écrit : « Pour maintenir la bonne doctrine et mon autorité malgré l'opposition sourde des Missionnaires du Sacré-Cœur, je suis obligé à une tension d'esprit perpétuelle très fatigante³⁴. » Il devient même au fil du temps la cible d'une manœuvre de plus en plus subversive et odieuse : « Il semble que le cercle pour me faire démissionner devient plus serré »³⁵ ; [...] « Des curés démissionnés, procès au tribunal civil, diffamations dans les journaux, enfin une série de mesures persécutrices qui demandent réplique parce que c'est toujours la foi qu'on essaye de détourner. Tout ça a rempli entièrement mon temps et la guerre continue. Pour faire le point de ce chapitre : la technique aujourd'hui cherche à nous discréditer en face du peuple, feindre une sérieuse volonté de dialogue et de conciliation. Il faut que nous apparaissons comme les seuls têtus, orgueilleux qui ne cédon rien parce que nous avons le monopole de la vérité. Dans ce climat ils peuvent déclarer partout que les messes sont valides et licites et il ne nous est pas facile de convaincre le peuple simple du contraire. Vous pouvez bien vous imaginer les chicanes à qui nous devons faire face à tout moment³⁶. »

11. Les défections sont un souci supplémentaire ; peu à peu Mgr de Castro-Mayer et Mgr Lefebvre voient les rangs s'éclaircir autour d'eux. La défection la plus retentissante, survenue en 1969, est celle de Mgr de Proença Sigaud (1909-1999), archevêque de Diamantina, au Brésil, et secrétaire du *Cætus*, lors du Concile. Mgr Sigaud prend en effet position contre l'évêque de Campos dans une conférence de presse où il attaque son livre concernant la doctrine sociale de l'Église. Puis, lors de l'assemblée générale des archevêques et évêques du Brésil, il a

« chaleureusement poussé en avant les prêtres mariés ; pas encore le mariage des prêtres mais le premier pas dans cette direction ». Et son ancien compagnon de lutte de conclure tristement : « Il a reçu la récompense : les applaudissements de la gauche, Mgr Helder Camara inclus. Peu de temps avant il a promu un cours dans le séminaire, pour des hommes et des femmes, cours de préparation de ministres de l'eucharistie : c'est comme on appelle ceux et celles qui reçoivent le pouvoir de distribuer la communion. Mgr Sigaud a promu ce cours contre la volonté de la majorité de son clergé³⁷ ! » L'année suivante, Mgr de Castro-Mayer relate que Mgr Sigaud « a fait tout un décret pour l'introduction de la nouvelle messe dans son diocèse »³⁸. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer se retrouvent donc déjà seuls, très tôt, dès les années soixante-dix, seuls comme ils le seront ensuite en cette journée historique du 30 juin 1988. La mise en application du Concile aura été une longue guerre d'usure, mettant à l'épreuve la persévérance des combattants de la première heure, avec la fidélité aux positions du tout début.

12. Ces positions initiales, prises à l'égard tant du Concile que du *Novus Ordo*, ne changeront guère. Elles trouveront leur expression achevée dans la *Lettre ouverte* que les deux prélats adresseront au Pape Jean-Paul II, le 21 novembre 1983³⁹. Les faits nous montrent que ce combat ne commence pas en 1969 avec la nouvelle messe ; il n'est que la continuation du combat entrepris par le *Cætus internationalis patrum*, au moment du Concile. Mgr Lefebvre et Mgr de Castro-Mayer ont d'abord le grand souci de défendre la foi des fidèles contre les erreurs du Concile, par des actes, tout autant sinon plus que par des paroles. Et leur attitude est dictée par une grande prudence : les positions qu'ils affichent à l'égard de la nouvelle messe et du pape se précisent peu à peu.

13. Un chef d'État, qui eût pu jadis mieux mériter de son pays, a eu la clairvoyance de dire au moins que « la clarté et la fermeté sont toujours les habiletés suprêmes ». Le grand mérite de Mgr Lefebvre et de Mgr de Castro-Mayer est d'avoir eu jusqu'au bout cette habileté en effet suprême, qui fut chez eux le fruit évident de la bonne inspiration du Saint-Esprit. Leur clarté et leur fermeté ont endigué les conséquences néfastes du néomodernisme, clarté et fermeté qui se sont fait sentir non seulement à l'endroit des erreurs, mais encore face aux artisans de ces erreurs, face aux papes Paul VI et Jean-Paul II, principaux artisans de cette « Église conciliaire ». Tout l'exemple que doit encore représenter pour nous l'acte du 30 juin 1988 est là.

Abbé Jean-Michel Gleize

32. *CM*, 10 février 1973.

33. *CM*, 5 octobre 1983.

34. *CM*, 5 octobre 1969.

35. *CM*, 3 février 1972.

36. *CM*, 5 octobre 1983.

37. *CM*, 5 octobre 1969.

38. *CM*, 29 janvier 1970.

39. Reproduite dans la revue *Fideliter* n° 36 de novembre-décembre 1983.

POUR UN ORDRE LIBÉRAL ?

1. *Libérer la foi. Foi et politique au troisième millénaire*. Ainsi s'intitule le dernier livre du Pape émérite Benoît XVI, présenté en Italie le 11 mai et dont la traduction française paraît en ce moment aux éditions Parole et Silen-

ce. Le Pape François en a rédigé la Préface. « Je me réjouis donc particulièrement », écrit-il, « de pouvoir présenter ce second volume des textes choisis de Joseph Ratzinger sur le thème « foi et politique ». Ces textes nous

aideront certainement tous à comprendre notre présent, ils seront une authentique source d'inspiration pour une action politique qui, en plaçant la famille, la solidarité et l'équité au centre de son attention et de son programme, se tournera vraiment vers l'avenir avec hauteur de vue ».

2. La nouveauté la plus attendue, parmi les 208 pages de ce volume, est une Lettre du 29 septembre 2014, adressée par Benoît XVI à son ami Marcello Pera, ancien président du Sénat italien. Joseph Ratzinger y apporte des « éléments pour une discussion » sur le livre de ce dernier, *La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio*. Au-delà du livre de Pera qui leur en fournit l'occasion, ces réflexions valent par elles-mêmes, et sont précieuses, car elles peuvent éclairer la manière dont le prédécesseur de François comprend l'un des points fondamentaux de la nouvelle doctrine héritée de Vatican II.

3. Le Pape émérite reconnaît sans ambages que, précisément sur la question de la liberté religieuse, cette doctrine conciliaire n'est pas en continuité avec les enseignements des Papes antérieurs. S'il évite de désavouer son propre Discours de 2005, en employant ici le mot fatidique de « rupture », Benoît XVI est bien obligé de parler d'un « hiatus », et il en parle comme d'une évidence. « Le hiatus entre les affirmations des papes du XIX^e siècle et la nouvelle vision qui commence avec *Pacem in terris* est évidente », écrit-il en effet. Allant jusqu'à parler d'une « nouvelle orientation », conséquente à cette nouvelle vision, et il ajoute que l'une et l'autre se trouvent « au cœur de l'opposition de Lefebvre et de ses partisans contre le Concile ».

4. Les données principales de cette nouvelle orientation sont bien connues¹. Celle-ci s'est fait jour dans la déclara-

tion conciliaire *Dignitatis humanæ* sur la liberté religieuse. Cette déclaration contredit explicitement l'enseignement de la Tradition antérieure sur deux points. Premièrement, en ce qu'elle affirme le principe même d'un droit, même limité, à la liberté religieuse. Deuxièmement, en ce qu'elle assigne à ce principe comme fondement la dignité de la personne humaine.

La liberté religieuse au regard de la doctrine traditionnelle

5. La liberté religieuse fut condamnée par le pape Grégoire XVI (1830-1846) dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, puis par le pape Pie IX (1846-1878) dans l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864. Cette erreur peut s'énoncer en deux points. Premier point : « le meilleur régime politique et le progrès de la vie civile exigent absolument que la société humaine soit constituée et gouvernée sans faire aucune différence entre la vraie et les fausses religions » et par conséquent « la meilleure condition de la société est celle où on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par des peines légales les violeurs de la religion catholique, si ce n'est dans la mesure où la tranquillité publique le demande ». Deuxième point : « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme ; ce droit doit être proclamé et garanti par la loi dans toute société bien organisée ; les citoyens ont droit à l'entière liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions quelles qu'elles soient, par les moyens de la parole, de l'imprimé ou toute autre méthode sans que l'autorité civile ni ecclésiastique puisse lui imposer une limite. »

6. Cette double condamnation porte sur deux expressions différentes d'une seule et même erreur, l'erreur de l'indifférentisme religieux des pouvoirs publics. Première expression : les autorités civiles ne doivent pas intervenir pour réprimer ces violations de la religion catholique que sont nécessairement les manifestations extérieures des religions fausses dans le cadre de la vie en société. Deuxième expression : les individus ont le droit ne pas être empêchés par les autorités civiles d'exercer au for externe de la vie en société les actes externes de leur religion, vraie ou fausse. Cette erreur condamnée est aujourd'hui à la base de toutes les démocraties modernes. Dans un discours à l'ONU², le pape Benoît XVI voit dans cet état de fait l'aboutissement logique des réformes entreprises par le concile Vatican II. Le faux principe

1. *Lettre à quelques évêques sur la situation de la sainte Église et Mémoire sur certaines erreurs actuelles*, Société Saint Thomas d'Aquin, 1983 ; ABBÉ THIERRY GAUDRAY, « Y a-t-il un droit naturel à la liberté religieuse ? » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 63-73 ; ABBÉ JEAN-MICHEL GLEIZE : « À propos de saint Vincent de Lérins », *Courrier de Rome* n° 308 (498) de février 2008 ; « L'état de nécessité », *Courrier de Rome* n° 313 (503) de juillet-août 2008 ; « La royauté sociale de Notre Seigneur Jésus Christ dans la prédication de Benoît XVI » dans *L'Église d'aujourd'hui, continuité ou rupture ? Actes du VIII^e Congrès théologique de Si Si No No (Paris, les 2, 3 et 4 janvier 2009)*, *Courrier de Rome*, 2010, p. 119-197 ; « Dignitatis humanæ au risque de la discontinuité », *Courrier de Rome* n° 345 (535) de juin 2011 ; « À propos d'un article récent », *Courrier de Rome* n° 358 (548) de septembre 2012 ; « De l'Orient à l'Occident », *Courrier de Rome* n° 361 (551) de décembre 2012 ; « De quelques distinctions », *Courrier de Rome* n° 366 (556) de juin 2013 ; « Pour un magistère de la conscience ? », *Courrier de Rome* n° 371 (561) de décembre 2013 ; « Dignitatis humanæ est contraire à la Tradition », *Courrier de Rome* n° 374 (564) de mars 2014 ; « Une impossible continuité », *Courrier de Rome* n° 380 (570) d'octobre 2014 ; ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « La liberté religieuse, les enjeux d'un débat doctrinal » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 187-197 ; ARNAUD DE LASSUS, *La liberté religieuse, trente*

ans après Vatican II (1965-1995), Action Familiale et Scolaire ; MGR LEFEBVRE, *Mes doutes sur la liberté religieuse*, Clovis, 2000 ; ABBÉ BERNARD LUCIEN, *Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Éditions Forts dans la foi, 1990 ; MICHEL MARTIN, « Le concile Vatican II et la liberté religieuse » dans *De Rome et d'ailleurs*, numéro spécial de janvier 1986 ; ABBÉ NICOLAS PORTAIL, « Les Pères de l'Église, champions de la liberté religieuse ? » dans Institut Universitaire Saint-Pie X, *Vatican II, les points de rupture. Actes du Colloque des 10 et 11 novembre 2012*, Vu de haut n° 20, 2014, p. 1159-185.

2. BENOÎT XVI, « Discours à l'assemblée générale des Nations unies, le 18 avril 2008 » dans *L'Osservatore romano* n° 16 (22 avril 2008), p. 7.

condamné par Grégoire XVI et Pie IX est devenu la charte de la nouvelle doctrine sociale de l'Église conciliaire.

La nouvelle orientation de Dignitatis humanae

7. En effet, le passage essentiel de *Dignitatis humanae* figure au n° 2 : « Le Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. » Ce passage équivaut aux trois propositions suivantes. 1^{ère} proposition : « La liberté religieuse est un droit propre à la personne humaine » ; 2^e proposition : « Ce droit doit être reconnu et garanti par la loi dans toute société » ; 3^e proposition : « Ce droit consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. »

8. Le texte n'enseigne pas (du moins dans ce n° 2) la liberté des consciences individuelles en matière religieuse, au sens de l'indifférentisme religieux des individus, c'est-à-dire au sens où chaque homme aurait le droit de choisir la religion qui lui plaît (qu'elle soit objectivement vraie ou fausse), sans tenir compte d'aucune règle morale objective³. Le texte enseigne la liberté des actions externes individuelles en matière religieuse, au sens où chaque homme a le droit de ne pas être empêché par les autorités civiles d'exercer, au for externe de la vie en société, les actes religieux qu'il se sent en conscience tenu d'accomplir, pour autant que ces actes ne troublent pas l'ordre public ; ce qui revient à énoncer l'indifférentisme religieux des autorités civiles. En effet, le droit ainsi défini implique que les autorités civiles ne doivent pas intervenir, au for externe de la vie en société, ni en faveur de la religion vraie ni en défaveur des religions fausses, sauf si l'ordre public est menacé, c'est-à-dire par accident. L'indifférentisme religieux en général correspond à deux erreurs distinctes : l'indifférentisme religieux des individus ; l'indifférentisme religieux des pouvoirs publics. Ce n° 2 de *Dignitatis humanae* enseigne la deuxième erreur, sans pour autant enseigner la première. Mais les enseignements antérieurs à Vatican II condamnent la deuxième erreur tout aussi bien que la première, car il y a un lien de cause à effet entre la deuxième erreur et la première :

l'homme étant un animal politique, s'il vit dans une société où les pouvoirs publics professent l'indifférentisme, il finira par professer lui-même l'indifférentisme. C'est pourquoi, ce passage de *Dignitatis humanae* est bien condamné comme tel par le magistère antérieur. Ce passage enseigne la deuxième erreur, qui est la négation même de Royauté sociale de Notre Seigneur Jésus-Christ.

La question des justes limites

9. Cet indifférentisme des autorités civiles est décrit lorsque le n° 2 de *Dignitatis humanae* indique quels sont les actes externes que les hommes peuvent, en conséquence de cette liberté de contrainte, accomplir ou non. Le texte parle alors de « justes limites ». Mais cette mention ne vise pas à restreindre le domaine spécifiquement religieux de la liberté en question. L'exercice d'un droit peut en effet comporter des limites extrinsèques, lorsque l'exercice concret d'un droit, proprement défini par une propriété (ici le domaine « religieux »), déborde de ce domaine en vertu d'autres propriétés connexes. Il y aura des matières mixtes, où certaines limites vont restreindre l'exercice d'un droit, non en raison de la matière propre de ce droit, mais en raison d'une autre matière qui coïncide de fait avec la matière propre de ce droit. Par exemple, une procession religieuse sur la voie publique relève en tant que telle du domaine religieux, mais se rattache aussi au domaine de la circulation réglementée. Les deux faits coïncident, mais demeurent pourtant distincts. Si la procession est limitée parce qu'on impose une certaine réglementation au parcours suivi (et non parce qu'il s'agit d'une procession catholique ou musulmane), la limite en question est extrinsèque au domaine religieux. D'autre part, le fait d'exercer une religion vraie ou fausse est une action intrinsèque au domaine religieux et si cette action est limitée (par exemple si on autorise seulement l'expression de la religion vraie), la limite en question est intrinsèque au domaine religieux. En tant que tel, le domaine proprement religieux du droit reconnu par *Dignitatis humanae* est sans limites intrinsèques, parce qu'il vaut pour toutes les religions, vraies ou fausses. Il y aura tout au plus des limites extrinsèques, si on tient compte des circonstances dans lesquelles va s'exercer le droit en faveur de la religion (vraie ou fausse). Cette mention des « justes limites » doit donc s'entendre non pas en fonction de l'ordre objectif de la vraie religion, mais en fonction de l'ordre objectif de la société civile et signifie que l'exercice d'une religion, vraie ou fausse, doit respecter le bon ordre de la tranquillité temporelle. Voilà pourquoi cette précision n'enlève absolument rien à la perversité foncière du faux principe de la liberté religieuse. Même s'il impose à l'exercice de la religion des limites requises par le bon ordre de la paix sociale, l'État reste absolument indifférent à la vérité ou à la fausseté de la religion. Cette lecture du n° 2 de *Dignitatis humanae* est d'ailleurs confirmée par les lieux parallèles du texte : fin du n° 3, n° 7, n° 10 et n° 12.

10. Le principe de la liberté religieuse implique la négation de l'union nécessaire entre l'Église et l'État. L'État ne doit plus intervenir pour empêcher la profession publique des fausses religions. Cette séparation de l'Église et de l'État s'explique donc en raison du faux principe de l'autonomie du temporel, énoncé par la constitution pastorale

3. Cet indifférentisme religieux des individus est condamné dans la proposition 15 du *Syllabus* du PAPE PIE IX (DS 2 915).

Gaudium et spes, en son n° 36 et selon lequel « les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser ». Ce principe a été explicité par le pape Benoît XVI dans son discours à l'union des juristes catholiques italiens, le 9 décembre 2006 ⁴. L'expression signifie « l'autonomie effective des réalités terrestres, non pas de l'ordre moral, mais du domaine ecclésiastique ». Le principe énoncé par Vatican II et revendiqué par Benoît XVI autorise tout au plus dans le domaine temporel une intervention des religions, vraies ou fausses (et pas seulement de l'Église) en faveur de l'ordre moral naturel, et seulement par mode de conseil ou de libre témoignage. De la distinction dans l'union entre l'Église et l'État, toujours enseignée par le magistère jusqu'ici, on est passé à la séparation et au pluralisme.

La question de la dignité humaine, fondement du droit à la liberté religieuse

11. La liberté enseignée par Vatican II voudrait se fonder sur la dignité de la nature humaine, dans la mesure où celle-ci est douée d'une liberté qui demeure même après le péché. Le droit naturel exigerait que l'homme puisse exercer cette liberté pour chercher, embrasser et diffuser la vérité religieuse et qu'il ne soit pas soumis en tout à l'autorité politique. *Dignitatis humanae* aurait explicité ce droit naturel, contenu dans la révélation et le principe de la liberté religieuse représenterait une nouveauté, distincte du principe de la tolérance, déjà enseigné auparavant. Et cette nouveauté s'inscrirait dans la continuité des enseignements magistériels.

12. Nous objectons à cela une distinction. Sans doute, le magistère de l'Église a-t-il toujours reconnu la nature spirituelle de l'homme, doué d'intelligence et de volonté libre, qui est au fondement d'une dignité ontologique, et enseigné qu'on ne saurait aller à l'encontre de cette nature en exerçant une contrainte positive pour imposer (par violence) la vérité ou le bien. Mais le magistère a également toujours dit que l'intelligence et la volonté libre de l'homme sont faites pour leur objet, et que l'homme perd sa dignité morale lorsqu'il se détourne du vrai et du bien. Cette dignité morale est la dignité complète et achevée, tandis que la dignité ontologique n'est qu'un commencement de dignité, qui appelle la dignité morale comme son complément et son achèvement indispensable. Léon XIII l'enseigne clairement : « Si l'intelligence adhère à des idées fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent ⁵. » Or, pour atteindre cette perfection, qu'elle ne possède pas originellement, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, la personne humaine, étant celle d'une nature politique, doit être soumise à des lois, celles de l'État et celles l'Église. Certes, la personne humaine n'est pas totalement soumise à l'État, au sens où elle lui est directe-

ment sujette seulement au for externe public, non au for interne, ni au for externe privé. Mais il reste toujours nécessaire et légitime que l'autorité intervienne pour empêcher l'expression publique de l'erreur et du mal, afin de préserver la dignité complète de l'homme, car cela est requis par la nature même de l'homme : « Il n'est pas permis », dit encore Léon XIII, « de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle des lois » ⁶. C'est pourquoi, on ne peut pas fonder un droit à la liberté religieuse sur la dignité d'une personne humaine restreinte à son seul être de nature raisonnable, indépendamment de son agir.

13. En définitive, et pour synthétiser les données de cette question, le droit, s'il en est un, est toujours le corollaire (et même la conséquence) d'un devoir ⁷. Car, pris dans sa signification originelle, le « droit » n'est autre que l'objet de la justice et il est donc précisément ce qui est dû à autrui. Pris dans sa signification dérivée, le « droit » désigne alors tout ce qu'il est licite de faire, aux yeux de la loi divine et humaine, afin de satisfaire à ce devoir. En l'occurrence, le droit de l'homme en matière religieuse n'est que l'expression de ses devoirs à l'égard de Dieu, tels qu'il lui incombe de les remplir dans l'unique et vraie religion, révélée par Jésus-Christ et proposée en son nom par l'unique vraie Église, la sainte Église catholique romaine.

L'explication du Pape émérite

14. Telles sont les données essentielles du problème. Pour défendre leur position, les partisans de la liberté religieuse ne peuvent dès lors recourir qu'à deux types d'arguments et s'appuyer tantôt sur le caractère limité du droit, qui selon eux aurait été condamné par Pie IX en tant qu'illimité, tantôt sur le fondement de ce droit, qui serait selon eux la dignité de la personne humaine. La lettre de Benoît XVI à Marcello Pera essaye de présenter une version renouvelée de ce deuxième type d'arguments. Le Pape émérite insiste en effet sur ce qui devrait faire à ses yeux le fondement du droit de l'homme à la liberté religieuse. Ce fondement reste toujours la dignité ontologique de la personne humaine, mais la nouveauté, s'il en est une, consiste à insister sur le fait que cette dignité est impensable indépendamment de sa relation à Dieu : cette relation à Dieu consiste elle-même dans un ensemble de droits et de devoirs, droits et devoirs de la conscience à l'égard de la vérité, qui définissent comme telle la religion. Bref, le droit de l'homme à la liberté religieuse trouverait ici son fondement dans le droit de l'homme tout court, tel que créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire tel que fait pour la vérité, dans la liberté. C'est d'ailleurs ce qu'énonce dès le départ la déclaration *Dignitatis humanae*, en son n° 1.

15. « Le fait d'être créé à l'image de Dieu », écrit en effet Benoît XVI, « inclut le fait que la vie de l'homme soit placée sous la protection spéciale de Dieu et le fait que l'homme, par rapport aux lois humaines, soit titulaire

4. DC n° 2375, p. 214-215.

5. LÉON XIII, Encyclique *Immortale Dei*, dans Enseignements Pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 149.

6. *Ibidem*.

7. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 57, article 1.

d'un droit instauré par Dieu lui-même ». Ce droit est lui-même le corollaire d'un « devoir » ou d'une « obligation », mais à condition d'entendre ces termes dans un sens désormais très précis : « Puisque l'esprit de l'homme a été créé pour la vérité, il est clair que la vérité oblige, mais non pas dans le sens d'une éthique du devoir de type positiviste mais bien à partir de la nature de la vérité même qui, précisément de cette manière, rend l'homme libre. » C'est la vérité, conçue comme l'épanouissement définitif de la dignité de l'homme, créé à l'image de Dieu, dans sa dimension ontologique, et non plus éthique, qui fonde le droit de l'homme à la liberté en matière de religion. « Ce lien entre religion et vérité comprend un droit à la liberté qu'il est légitime de considérer en profonde continuité avec le noyau authentique de la doctrine des droits de l'homme, comme l'a évidemment fait Jean-Paul II. » Ce droit est donc antérieur aussi bien au pouvoir de l'Église qu'à celui de l'État, car il est inscrit dans l'homme en vertu même de sa création. « Une telle conception a acquis une importance fondamentale au début des temps modernes avec la découverte de l'Amérique. Tous les nouveaux peuples rencontrés n'étaient pas baptisés, c'est ainsi que s'est posée la question de savoir s'ils avaient des droits ou pas. Selon l'opinion dominante, ils ne devenaient des sujets de droits à proprement parler que par le baptême. La reconnaissance qu'ils étaient à l'image de Dieu en vertu de la création – et qu'ils demeuraient tels même après le péché originel – signifiait qu'ils étaient déjà des sujets de droit avant le baptême et que donc ils pouvaient prétendre au respect de leur humanité. À mon sens, il me semble qu'il s'agissait là d'une reconnaissance des droits de l'homme qui précèdent l'adhésion à la foi chrétienne et au pouvoir de l'État, quelle que soit sa nature spécifique. »

16. Dans une pareille optique, l'ordre naturel de la création mettrait l'homme dans une condition tout simplement apolitique ou asociale, dès qu'il s'agit pour lui d'accéder à la vérité en matière de religion. L'exercice de la liberté y réclamerait en effet un « espace d'autonomie » où l'homme échapperait à toute emprise des pouvoirs politiques. Voilà précisément pourquoi Benoît XVI ne pense pas qu'il faille envisager le droit à la liberté religieuse comme s'il s'agissait de « fixer l'obéissance de l'homme à Dieu comme limite de l'obéissance à l'État », et donc comme si le fondement du droit à la liberté religieuse était lui-même un droit négatif. « Il ne me semble pas justifié », écrit-il en effet, « de définir le devoir d'obéissance de l'homme à Dieu comme un droit par rapport à l'État. » Le fondement de ce droit réputé négatif est quelque chose de positif : l'autonomie de la conscience est une donnée initiale de la nature humaine, dès sa création. Mais alors, peut-on encore dire en vérité que l'homme est « un animal politique » ? Si l'on affirme encore « les droits et les devoirs de la conscience individuelle », peut-on dire que ceux-ci doivent nécessairement trouver leur accomplissement dans le cadre de l'unique société voulue par Dieu et fondée par Jésus-Christ comme arche de salut ? Il ne suffit pas de parler de droits et de devoirs ; il ne suffit pas non plus de faire valoir le devoir de chercher la vérité et le droit de la vérité à être connue ; il faut encore affirmer la nature sociale de l'homme et les devoirs de l'État à l'égard de la vraie religion.

17. Dans son *Discours à la curie* du 22 décembre 2005⁸, le pape Benoît XVI fait une distinction entre différents sens possibles pour l'expression de la « liberté de religion ». Au sens où il s'agirait d'une autonomie de la conscience à l'égard de la vérité, l'expression est à réprouver : « Si la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité et devient par conséquent une canonisation du relativisme, alors de nécessité sociale et historique elle est élevée de manière impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son vrai sens, avec pour conséquence qu'elle ne peut pas être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu et que, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, il est lié à cette connaissance. » Mais au sens où il s'agit de l'autonomie de la conscience à l'égard des pouvoirs humains, l'expression est juste : « Une chose complètement différente est au contraire la liberté de religion comme une nécessité découlant de la convivance humaine et même comme une conséquence de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur mais doit devenir le fait propre de l'homme seulement par un processus de conviction. Le concile Vatican II, en reconnaissant et en faisant sien par le décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne a repris d'une manière nouvelle le patrimoine le plus profond de l'Église. » Plus loin, le pape précise de manière encore plus explicite quel est le sens dans lequel doit s'entendre l'expression de la liberté religieuse enseignée par Vatican II : « Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa propre foi : une profession de foi qui ne peut être imposée par aucun État mais qui au contraire ne peut être faite que par la grâce de Dieu, dans la liberté de conscience. » C'est donc bien la liberté entendue au sens condamné par Grégoire XVI dans *Mirari vos* et par Pie IX dans *Quanta cura*.

18. La Lettre de 2014 n'est en définitive qu'un écho, un de plus, du Discours de 2005. Joseph Ratzinger y développe une conception des droits de l'homme fondée sur la relation à Dieu. « L'idée des droits de l'homme séparée de l'idée de Dieu », écrit-il encore à Marcello Pera, « finit par mener non seulement à la marginalisation du christianisme mais en fin de compte à sa négation ». [...] « Si Dieu existe, s'il y a un créateur, alors même l'être peut parler de lui et indiquer à l'homme un devoir. Dans le cas contraire, l'éthos finit par se réduire au pragmatisme. C'est pourquoi dans ma prédication et dans mes écrits, j'ai toujours affirmé la centralité de la question de Dieu. » L'idée de Dieu semble ici placée au fondement de la morale, mais en réalité il s'agit d'une morale d'un nouveau style, morale individualiste de l'homme qui se met en rapport direct avec Dieu et avec la vérité, dans une liberté affranchie de toute sujétion aux pouvoirs politiques, et sans que ceux-ci aient le devoir de faire régner l'Évangile. C'est bien là le propre du libéralisme catholique, que de vouloir réaliser l'union de l'homme à Dieu sans passer par le règne social du Christ Roi. L'ordre supposé moral voudrait s'y séparer de l'ordre politique.

8. BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine du 22 décembre 2005 » dans *DC* n° 2350 (15 janvier 2006), p. 61-62.

19. C'est cet ordre impossible que voudrait restaurer le Pape émérite, en restaurant sur un prétendu fondement divin ni plus ni moins que le libéralisme : « Le libéralisme, s'il exclut Dieu, perd son fondement même. » Mais précisément, Dieu ne peut pas établir l'ordre sur les ruines accumulées depuis deux siècles par le libéralisme. Le seul ordre divin est celui que doit inspirer la doctrine sociale du Christ Roi. Plutôt que cette lettre bien décevante à Marcello Pera, relisons la Lettre de saint Pie X condamnant le libéralisme pseudo-catholique de Marc Sangnier, car nous y retrouverons les paroles réconfortantes et toujours actuelles de l'éternelle vérité : les paroles toujours prophé-

tiques de saint Pie X : « La civilisation n'est plus à inventer ni la cité nouvelle à bâtir dans les nuées. Elle a été, elle est ; c'est la civilisation chrétienne, c'est la cité catholique. Il ne s'agit que de l'instaurer et la restaurer sans cesse sur ses fondements naturels et divins contre les attaques toujours renaissantes de l'utopie malsaine, de la révolte et de l'impiété⁹. »

Abbé Jean-Michel Gleize

9. SAINT PIE X, *Notre charge apostolique* du 25 août 1910 dans Enseignements pontificaux de Solesmes, *La Paix intérieure des nations*, n° 430.

LA GRÂCE DU MARTYRE

1. Les mots ont leur importance. Car nous nommons les choses comme nous les connaissons, dans l'ordre et dans la mesure où nous les connaissons. Et puisque ce que nous connaissons en premier, c'est ce qui frappe nos sens, il est inévitable que l'acte de nommer ait d'abord pour objet les réalités les plus sensibles, celles qui s'imposent à la toute première vue. Le tout premier sens que nous donnons aux mots que nous employons renvoie à ce qui nous est premièrement manifeste.

2. C'est ainsi que le martyr, pour être le spectacle d'une mise à mort, est aussi, et même d'abord, un témoignage. Car c'est là ce qui est plus manifeste, et qui doit frapper davantage, en tout premier lieu : le témoignage, plus que la mort. C'est la raison pour laquelle le mot grec d'origine, *martyr*, désigne dans son tout premier sens la réalité d'un témoignage. Ce terme apparaît trente-cinq fois dans le texte grec du Nouveau Testament et y désigne respectivement : des témoins normalement requis dans un procès¹ ; Dieu lui-même pris à témoin² ; le Christ, témoin fidèle³ ; les témoins de la foi aux siècles passés⁴ ; enfin et surtout les Apôtres, témoins mandatés⁵, spécialement, témoins du Christ ressuscité⁶ ou encore les disciples qui eux aussi témoignent, entre autres saint Étienne⁷ et Antipas⁸, l'un et l'autre mis à mort à cause de leur foi. Ces deux derniers exemples nous conduisent à l'idée que le témoignage suprême est celui du sang. La Vulgate, qui partout ailleurs dans le Nouveau Testament traduit *μαρτυρῶ* par « testis », a rendu le tout dernier emploi de ce mot (au verset 6 du chapitre XVII du livre de l'Apocalypse), par le terme latin calqué sur le grec, « martyr », introduisant ainsi dans la littérature chrétienne un néologisme qui restera avec son sens précis. Le Nouveau Testament nous montre ainsi comment le choix des mots a dégagé l'idée du martyr à partir de celle du témoignage. Le martyr est une mort qui témoigne et, parmi tous ceux qui ont témoigné en faveur du Christ, nous allons devoir distinguer une classe spéciale, celle des martyrs.

3. Le martyr est la forme la plus haute et la plus achevée du témoignage. On peut y distinguer, d'une part l'acte lui-même, qui consiste à supporter patiemment la mort, et d'autre part ce qui en fait un témoignage et que saint Thomas⁹ appelle sa fin. Celle-ci comprend à la fois et ce dont on rend témoignage et celui auquel on rend témoignage. Plusieurs vertus se trouvent donc engagées dans le martyr, et, remarque Cajetan¹⁰, toujours au moins trois. On rend témoignage à Dieu qui ne s'est révélé que par son Fils Jésus-Christ, le Verbe Incarné, et auquel on est uni par la charité. On rend témoignage de la vérité de la foi catholique, telle que précisément la propose la sainte Église catholique romaine. On supporte la mort par un acte de force. Le martyr est donc une notion essentiellement chrétienne et catholique et c'est pourquoi la force qu'il met en œuvre est une vertu surnaturelle et infuse, qui tire ses mesures objectives de lumières supérieures à celles de la seule raison. C'est ici que le témoignage est palpable, car ces mesures objectives sont sensibles. Elles sont vérifiables par la droite raison. Dans le martyr, celle-ci reconnaît pour ce qu'il est un acte héroïque, humainement inexplicable. Et cet acte atteste une intervention de la toute-puissance de Dieu en faveur de l'unique vraie religion.

4. C'est ici que doit prendre place l'idée centrale, mise en relief par le père de Poulpique, dans son ouvrage classique¹¹. Le martyr est un témoignage précisément parce qu'il représente un miracle dans l'ordre moral. Il consiste formellement non dans la réalité de l'effet accompli (la mort préférée au reniement de la foi) mais dans son mode de production, dans la manière surhumaine de mourir, laquelle est manifestée par l'examen des circonstances qui entourent la réalité de l'effet. Deux mêmes faits peuvent être matériellement identiques en tant que faits, alors qu'ils seront pourtant formellement différents en tant que faits produits, c'est-à-dire en tant qu'effets. L'identité matérielle entre un acte de martyr et un acte qui n'est pas un martyr mais qui y ressemble consiste en ce que dans les deux cas un croyant est mis à mort en haine de sa croyance. La différence formelle ne consiste pas seule-

1. *Mt*, XVIII, 16 ; *II Cor*, XIII, 1 ; *I Tim*, V, 19 ; *Hb*, X, 28, notamment au procès de Jésus : *Mt*, XXVI, 65 et *Mc*, XIV, 63.

2. *Rom*, I, 9 ; *II Cor*, I, 23 ; *Phil*, I, 8 ; *I Thess*, II, 5 et 10

3. *Apoc*, I, 5 et III, 14.

4. *Heb*, XII, 1.

5. *Lc*, XXIV, 48 ; *Actes*, I, 8.

6. *Actes*, I, 22 ; II, 32 ; III, 5 ; V, 32.

7. *Actes*, XXII, 20.

8. *Apoc*, II, 13.

9. *Somme théologique*, 2a2æ, question 124, article 5.

10. *Commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas*, 2a2æ, question 124, article 2, n° II.

11. PÈRE DE POULPIQUET, OP, *L'Objet intégral de l'apologétique*, p. 85-86.

ment en ce qu'il y a dans le martyre la croyance vraie et dans l'autre cas une croyance fautive ; il serait en effet possible que deux catholiques fussent mis à mort en haine de leur foi, et qu'un seul accomplît l'acte d'un vrai martyr. La différence réside dans l'héroïcité de l'acte, dans le mode surhumain de son accomplissement. Autre est l'accomplissement d'un acte humain, autre est son mode surnaturel.

5. Car l'acte héroïque et surnaturel de force qui entre en jeu dans le martyre réalise à un plan supérieur ce qui est déjà l'idéal de la vertu naturelle de force : ne pas reculer devant une mort que l'on ne pourrait éviter sans abandonner la justice ou la vérité. Aussi, bien loin de supprimer ou de rendre inutile cette vertu naturelle, la force surnaturelle l'assume et l'utilise, et au besoin la suscite dans un sujet où elle n'existait pas. Il en résulte que, comme acte de force, le martyr peut avoir, dans l'ordre naturel, des ressemblances et des analogues. Ils n'en réalisent pas la notion intégrale, car celle-ci comporte la foi et la charité. Ce ne sont pas non plus des miracles d'ordre moral et ils ne sauraient prendre la valeur d'un témoignage attestant la vérité divine. Mais ils représentent tout de même un acte très élevé, quoiqu'explicable sur le plan humain, de la force d'âme. De fait, presque toutes les grandes causes qui sont capables de susciter l'enthousiasme des hommes ont eu et ont encore leurs « martyrs », et ce, quand bien même ces causes n'auraient rien à voir avec les exigences de la foi catholique, sans nécessairement les contredire. Ajoutons aussi que, toujours sur le plan proprement humain et naturel, la force en général a des contrefaçons. Sur ce même plan, un acte très élevé de force d'âme, analogue au martyr, peut lui aussi être contrefait et être subi autrement que par vraie vertu. Ce qui est, psychologiquement, de la force d'âme, peut être mis au service de l'entêtement ou de l'orgueil. Aussi saint Paul disait-il déjà : « Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien »¹². Ce que dit ici saint Paul en parlant de la charité pourrait très bien se transposer sur le plan de la vertu naturelle.

6. En revanche, l'héroïcité de la vertu de force, qui définit comme tel l'acte du martyr, n'est pas quelque chose de naturel. Elle est tout autre qu'une plus ou moins grande perfection naturelle, telle qu'elle peut se trouver partout ailleurs que dans l'Église. « Les martyrs », dit le père de Poulpiquet, « réalisent à un degré éminent les vertus les plus rares et les plus difficiles dans les circonstances les moins favorables à leur développement »¹³. Et cela est directement observable, cela saute aux yeux. Alors que la divinité de la vérité pour laquelle meurt le martyr ne l'est pas directement. Elle l'est, mais indirectement, c'est-à-dire moyennant le témoignage du martyr. Car aux yeux de la droite raison, la chose dont on témoigne ne saurait être connue avant le témoignage qui l'atteste. Ce n'est pas la vérité de la cause pour laquelle il meurt qui prouve le martyr, mais c'est le martyr qui prouve la vérité de sa cause, en mourant d'une manière surnaturelle. En revanche, la fausseté évidente de la cause prouve à elle seule l'absence

de martyr véritable, car « *malum ex quocumque defectu* » : l'absence d'un seul élément requis à la définition rend impossible la définition. C'est la raison pour laquelle aucun de ceux qui, au nom de la religion de Mahomet, meurent en faisant mourir les autres, ne pourra jamais être considéré comme un martyr. La manière surnaturelle de mourir ne saurait en effet aller de pair avec l'homicide volontaire.

7. Cette manière surnaturelle est vérifiable de deux façons¹⁴. Premièrement, il est possible d'exclure des causes naturelles, car la constance avec laquelle les martyrs sont demeurés fidèles malgré les persécutions ne saurait s'expliquer en raison ni d'un fanatisme aveugle, ni d'un appétit de gloire. Deuxièmement, il est possible d'observer chez les martyrs la connexion de toutes les vertus, au plus haut degré, dans une harmonie extraordinaire, inexplicable naturellement et produite d'une manière surnaturelle. Cette harmonie extraordinaire, constatable par la droite raison, est l'une des quatre notes de l'Église, l'un de ces quatre miracles d'ordre moral moyennant lesquels l'Église apparaît comme crédible dans ce qu'elle prêche et exige¹⁵.

8. Insistons sur ce point. Le martyr est un témoignage divin qui parle en faveur de l'unique vraie Église, parce que c'est un fait miraculeux qui découle des principes propres à l'Église et à elle seule. Rien n'empêche qu'une fausse religion ou qu'une secte compte en son sein, par accident, des personnes en état de grâce et bénéficiant d'une certaine union surnaturelle à Dieu - et en disant « par accident », nous ne voulons pas nécessairement dire qu'il y aurait là quelque chose de rare. Cependant, la sainteté observable dans l'acte surnaturel du martyr ne possède aucune commune mesure avec ce genre de sainteté d'exception, car le martyr est un miracle moral, un miracle accompli dans le cadre d'une vie en société et précisément grâce à l'influence directe de cette vie en société. Le martyr est sans doute un fait qui s'impose de lui-même, comme tous les miracles, parce qu'il dépasse la mesure commune. Mais c'est surtout un fait qui découle formellement de l'appartenance à l'Église et qui ne saurait s'expliquer indépendamment d'une éducation, d'une formation et d'une sanctification reçues dans le cadre de l'Église, qui possède les principes de la sainteté, car la sagesse de Dieu ne peut pas intervenir à l'appui des hommes qui professent une religion fautive, même de bonne foi, en donnant l'impression que leur religion fautive est salutaire. Si l'on observe une certaine sainteté chez des personnes qui se trouvent en dehors de l'Église, on doit observer aussi que cette part de sainteté provient d'une manière ou d'une autre d'une l'influence reçue de l'Église et non de l'influence reçue en dehors de l'Église d'une fautive religion ou d'une secte. Il est donc absolument faux d'affirmer, comme l'a fait Jean Paul II, et comme le fait encore François¹⁶, que « le témoignage rendu au Christ jusqu'au

12. *I Cor*, XIII,

13. PÈRE DE POULPIQUET, *ibidem*, p 154.

14. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, T. II, 3^e édition, 1931, p. 289-293.

15. CONCILE VATICAN I, constitution *Dei Filius*, session III du 24 avril 1870, chapitre I, DS 3001 et chapitre III, DS 3014.

16. FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Gaudete et exsultate* du 19 mars 2018, n° 9.

sang est devenu un patrimoine commun aux catholiques, aux orthodoxes, aux anglicans et aux protestants »¹⁷. Car, à supposer que Dieu accorde à des non catholiques la grâce d'accomplir un acte héroïque (et c'est Lui seul qui la donne, Lui qui est la Sagesse même), cet acte héroïque ne peut prendre la valeur d'un témoignage que dans la mesure exacte où il apparaît en liaison étroite avec une influence très nette de la seule vraie religion, de l'unique Église¹⁸.

9. Il est difficile d'en dire plus. Mais on ne peut en dire moins. Certes, le Pape Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici corporis*, lorsqu'il mentionne¹⁹ « ceux qui, par un certain désir et vœu inconscient, se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur », ne les exclut aucunement du salut éternel. Mais autre est la simple possibilité de se sauver, en dépit d'une situation où l'on se trouve privé, dit encore Pie XII, « de si nombreux et si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique », autre est le témoignage que l'on peut rendre à l'unique et vraie Église, en accomplissant l'acte héroïque du martyr, qui est un miracle moral, accompli en dépendance d'une vie en société et dans le cadre de l'Église. La confusion qui sévit de manière généralisée dans l'esprit des hommes d'Église, qu'ils soient pasteurs et prédicateurs, ou même journalistes, provient pour une grande part de l'oubli ou de l'omission de cette distinction fondamentale. Le salut est pratiquement indiscernable, tandis que le témoignage du martyr est constatable par la droite raison. Et il l'est à cause du lien intime qui le rattache à la vie sociale de l'Église, dont il témoigne. Voilà pourquoi il reste problématique que, en dehors de la société visible qu'est l'Église catholique, la grâce divine puisse conduire à un martyr, qui serait effectivement un acte de vertu héroïque. Sans nier la possibilité des interventions extraordinaires de la grâce, le Pape Benoît XIV et, à sa suite, l'ensemble des théologiens, restent plutôt réservés et évitent de parler d'un véritable « martyr », au sens strict de ce mot, en dehors de l'Église. On parlera tout au plus d'un « martyr *coram Deo* », d'un martyr aux yeux de Dieu, dans un sens diminué et élargi, par distinction du martyr vraiment et proprement dit, qui est tel *coram Ecclesia*, martyr aux yeux de l'Église. Le martyr au sens propre et vrai du mot est un témoignage qui parle aux yeux de l'É-

glise et qui est constatable par la droite raison. Le « martyr » au sens élargi et finalement impropre ne possède pas parfaitement toute la portée du témoignage divin, dont il est question dans la sainte Écriture et dans la Tradition. Car le plus souvent Dieu seul peut en discerner parfaitement toute la valeur et celle-ci échappe en tout ou en grande partie à l'investigation humaine. En tout état de cause, l'Église ne le propose jamais en exemple à ses fidèles, dans le cadre de l'acte officiel d'une canonisation.

10. Nous l'avons signalé en commençant : les mots ont toute leur importance. Si l'on parle de « martyr » *coram Deo*, il y a seulement là une analogie d'attribution, et l'on désigne alors ainsi un acte qui, à défaut d'être le témoignage du sang vraiment et proprement dit, lui ressemble quand même de loin, car il obtient semblablement à lui la grâce du salut éternel, en récompense de la persécution subie par une âme ignorant invinciblement l'Église. La grâce du martyr est en effet une double grâce : grâce du salut éternel donnée par Dieu à celui qui préfère mourir plutôt que de renier sa foi ; grâce du témoignage le plus éloquent donnée par Dieu en faveur de son unique Église. La grâce du salut éternel peut être donnée au bénéficiaire de tout homme de bonne volonté, mais la grâce du témoignage, à supposer qu'elle produise son résultat en dehors de l'Église, ne peut être donnée qu'au bénéficiaire de l'Église, dont elle est l'un des fruits les plus palpables. Et elle devrait surtout apparaître clairement aux yeux de tous, sans aucune équivoque possible.

Abbé Jean-Michel Gleize

17. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* du 10 novembre 1994, n° 37.

18. Cf. l'article « Martyrs » dans le numéro de juillet-août 2016 du *Courrier de Rome* ainsi que BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, livre III, chapitre XX et ABBÉ MICHEL, « Martyre » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, T. X, 1^{ère} partie, col. 233.

19. DS 3821.

CINQUANTE APRÈS :

LE PAPE PEUT-IL AUTORISER LA CONTRACEPTION ?

1. Lorsque, le 25 juillet 1968, le pape Paul VI publia l'encyclique *Humanae vitae*, on aurait pu croire que les débats autour de la moralité de la contraception seraient définitivement clos. Bien au contraire, très nombreux furent les prêtres et les évêques qui refusèrent de suivre les conclusions de l'encyclique et enseignèrent à leurs fidèles que la contraception était parfois permise moralement. Cinquante ans plus tard, le débat est toujours aussi brûlant. Le pape François aurait-il le pouvoir de modifier *Humanae vitae* et de permettre ainsi l'emploi de moyens artificiels qui empêchent l'acte conjugal d'aboutir à la fécondation ?

2. Ce qu'un pape a fait, un autre pape peut le défaire, dit-on. Si Paul VI a interdit la contraception, pourquoi

François ne pourrait-il pas l'autoriser ? Pour répondre correctement à cette question, il faut considérer que le pape a le pouvoir de modifier les lois purement ecclésiastiques, comme par exemple la loi qui demande de jeûner le mercredi des cendres, mais il n'a pas de pouvoir sur la loi divine, qu'elle soit révélée ou naturelle. En effet, celle-ci a Dieu pour auteur, donc aucune autorité humaine ne peut la modifier ou en dispenser¹. Par exemple, c'est cette loi qui interdit de tuer un innocent ou de mentir. Aucun pape n'a le pouvoir de permettre de tuer un innocent ou de mentir. La loi qui interdit la contraception est-

1. SAINT THOMAS, quodlibet 4, art.13 : « Le pape n'a pas le pouvoir de dispenser de la loi divine ou naturelle. »

elle une loi purement ecclésiastique ou fait-elle partie de la loi naturelle ?

3. Regardons précisément en quoi consiste la contraception : pour faciliter la conservation de l'individu, le Créateur a joint à la nutrition un plaisir. De la même façon, pour faciliter la conservation de l'espèce humaine, le Créateur a joint à l'acte conjugal un plaisir. Sans le plaisir de la nutrition, les êtres humains se laisseraient dépérir. De même, sans le plaisir de la reproduction, l'espèce humaine aurait disparu il y a bien longtemps. Les païens de la Rome antique dissociaient la nourriture du plaisir qu'elle procure. Lorsqu'ils ne pouvaient plus manger, ils se rendaient au vomitorium pour débarrasser leur estomac des aliments et pouvoir manger à nouveau. Ils cherchaient ainsi le plaisir de la nourriture mais excluaient sa fin naturelle qui est la nutrition. De même, les époux onanistes – c'est-à-dire ceux qui usent de la contraception – cherchent le plaisir de l'acte conjugal mais excluent sa fin naturelle qui est la procréation. La contraception est donc directement contraire à la loi naturelle. C'est un péché mortel parce qu'il empêche une nouvelle vie humaine, ce qui est une matière grave. Ainsi, des époux qui useraient d'un préservatif ou de la pilule ou qui pratiqueraient le retrait en interrompant l'acte, se souilleraient d'une faute grave.

4. Saint Thomas d'Aquin explique² pourquoi la contraception est contraire à la loi naturelle : il rappelle que l'émission de la semence masculine est ordonnée à la génération. Si l'émission de cette semence survient de telle manière que la génération ne puisse en résulter, cela va contre la finalité et le bien de la semence. Mais comme la semence est une partie de l'homme, cela va contre le bien de l'homme. Et si cela est fait à dessein, c'est un péché contre-nature. Et le saint docteur de conclure : « Après le péché d'homicide, qui détruit la nature humaine déjà en acte, ce péché qui empêche la génération de la nature humaine nous paraît tenir la seconde place. »

5. Remarquons bien que parfois, c'est pour un motif indépendant des époux que l'acte conjugal ne peut pas aboutir à une procréation. C'est le cas par exemple lorsque l'un des époux est stérile. L'acte conjugal est alors parfaitement licite puisqu'il se déroule naturellement. S'il n'aboutit pas à une fécondation, c'est par une cause naturelle et non par l'intervention des époux. Il n'y a pas ici de contraception.

6. Que la contraception soit contraire à la loi naturelle et divine, c'est ce que la raison peut démontrer, comme nous venons de le voir, mais c'est aussi ce que l'Église a toujours enseigné. En 1853, le Saint-Siège est consulté au sujet de la moralité de la contraception. La réponse est claire : « C'est intrinsèquement mauvais³. » Autrement dit, si la contraception est immorale, ce n'est pas seulement parce que le législateur ecclésiastique l'a interdite – elle serait alors extrinsèquement mauvaise – mais parce que sa nature même contient un grave désordre. Dans l'encyclique *Casti connubii*, le pape Pie XI écrit en 1930 : « Tout mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle ; ceux qui auront commis quelque chose de

pareil se sont souillés d'une faute grave. » Et le pape Pie XII, dans un discours du 29 octobre 1951, s'exprime ainsi : « Tout attentat des époux dans l'accomplissement de l'acte conjugal ou dans le développement de ses conséquences naturelles, attentat ayant pour but de le priver de la puissance qui lui est inhérente et d'empêcher la procréation d'une nouvelle vie, est immoral ; de plus, aucune indication ou nécessité ne peut faire d'une action intrinsèquement immorale un acte moral et licite. Cette prescription est en pleine vigueur aujourd'hui comme hier et elle le sera demain et toujours, parce qu'elle n'est pas un simple précepte de droit humain, mais l'expression d'une loi naturelle est divine. »

7. Certains objecteront qu'une telle morale est complètement périmée. Il est vrai qu'elle n'est pas conforme à la mentalité de notre époque. Nous vivons dans une atmosphère de jouissance et d'égoïsme. Il est donc normal que la contraception y soit si répandue. Si nous considérons que le mariage a pour but premier la satisfaction personnelle des époux, la loi de Dieu et de l'Église paraît effectivement insupportable. Mais si nous comprenons que le sacrement de mariage a été institué d'abord pour la procréation et l'éducation des enfants, alors c'est la contraception qui devient insupportable : elle enferme les époux dans leur égoïsme au lieu de les ouvrir à la vie.

8. D'autres feront remarquer que parfois, certains époux se trouvent dans des situations dramatiques. Une nouvelle naissance serait tragique et la continence parfaite est impossible ou risque de mettre en péril l'amour conjugal. Nous répondons avec saint Paul que Dieu ne nous tente jamais au-dessus de nos forces. Aux époux qui prient et qui se sacrifient, Dieu donne toujours la grâce proportionnée pour qu'ils vivent chrétiennement leurs engagements du mariage. Le pape Pie XII a aussi expliqué⁴ que la continence périodique était autorisée pour de graves raisons d'ordre médical, économique, social ou eugénique. Dans ces situations, les époux peuvent licitement limiter l'acte conjugal aux seuls jours de stérilité de l'épouse.

9. Il faut donc conclure que l'interdiction de la contraception n'est pas une loi purement ecclésiastique et modifiable, mais bien une loi naturelle qui a Dieu pour auteur. Elle est donc immuable et éternelle. Si un pape autorisait une telle pratique contre-nature, sa décision serait nulle et sans valeur.

Abbé Bernard de Lacoste

2. *Contra Gentes*, livre I, ch. 122

3. *Réponse du St-Office* du 6 avril 1853, DS 2795

4. *Allocution aux sages-femmes* du 29 octobre 1951